

Guido Frilli

PASSATO SENZA TEMPO

Tempo, storia e memoria nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

INDICE

Avvertenza	7
Introduzione	9

Capitolo Primo

PASSATO TEMPORALE E PASSATO LOGICO DELLO SPIRITO

1. Memoria e totalità del tempo	25
2. Memoria e temporalità nella Filosofia dello Spirito jenesè	33
3. La dialettica speculativa del tempo	46
Appendice. Contro i futurismi	59

Capitolo Secondo

LA TEMPORALITÀ DELLA COSCIENZA NELLA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO

1. Tempo storico e crisi dell'assetto sistematico jenesè	67
2. Il tempo della coscienza naturale	76
3. Le ragioni dell'immediatezza. <i>Meynung</i> della coscienza e sapere sensibile	81
4. Fenomenologia dell'adesso. La dialettica dell'istante temporale	92
5. Storia doxastica e storia logica	102

Capitolo Terzo

DIALETTICA DEL TEMPO STORICO

1. L'estrinsecazione temporale dello spirito	113
2. Morte e tramonto etico. Lo spirito vero	122
3. Mnemosyne. Le figure temporali della religione artistica	130
4. Ricordo di Cristo. Il tempo della religione cristiana	141

Capitolo Quarto
STORIA CONCEPITA. IL SAPERE ASSOLUTO E LA
REALTÀ STORICA DEL CONCETTO

- | | |
|--|-----|
| 1. <i>Er-innerung</i> : il compimento speculativo della dialettica del tempo | 153 |
| 2. La storia della filosofia come figurazione temporale del concetto | 162 |
| 3. La storia come evento di trasformazione | 174 |

Conclusione
IL LIMITE DELLA FILOSOFIA

- | | |
|--|-----|
| 1. Sapere assoluto e oggettività del pensiero | 181 |
| 2. Godimento e bisogno. La storicità della filosofia | 185 |
| Bibliografia | 195 |
| Indice dei nomi | 207 |

Questo libro è la versione rivista e in buona parte riscritta della mia tesi di laurea specialistica, che ho discusso nel settembre 2011 presso l'Università di Pisa. A Massimo Barale e Alfredo Ferrarin, miei relatori e guide preziose negli anni universitari, devo stimoli, indicazioni, fiducia costante.

Senza l'incoraggiamento e il sostegno, materiale e non, di Gianluca Garelli, questo libro non sarebbe nato.

Un ringraziamento sincero anche a Luca Illetterati, che ha accolto il lavoro tra le pubblicazioni di Verifiche. Massimiliano Biscuso, Alfredo Ferrarin, Gianluca Garelli, Bruno Settis e Giovanni Zanotti lo hanno letto e discusso, tutto o in parte, fornendomi un aiuto imprescindibile.

A Chiara devo più di quanto possa esprimere: ci provo, per quanto sia poca cosa, con una dedica.

AVVERTENZA

Seguono le sigle con le quali saranno citate le opere di Hegel cui si è fatto maggiormente riferimento nel lavoro. Nel testo, dopo l'abbreviazione, segue il numero della pagina dell'edizione tedesca e, tra parentesi, quello della pagina corrispondente alla tradizione italiana.

- Dok.* *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a cura di J. Hoffmeister, Frommann, Stuttgart 1974.
- STG* *Hegels theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Tübingen 1907. Trad. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1972.
- Diff.* *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*, in *Jenaer kritische Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, *Gesammelte Werke*, Band 4, Meiner, Hamburg 1968. Traduzione italiana: *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971.
- JSE 1803/04* *Jenaer Systementwürfe I*, a cura di K. Düsing e H. Kimmerle, *Gesammelte Werke*, Band 6, Meiner, Hamburg 1975. Trad. it. parziale: *Filosofia dello spirito jense*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008.
- JSE 1804/05* *Jenaer Systementwürfe II*, a cura di R.P. Horstmann e J.H. Trede, *Gesammelte Werke*, Band 7, Meiner, Hamburg 1971.
- JSE 1805/06* *Jenaer Systementwürfe III*, a cura di R.P. Horstmann e J.H. Trede, *Gesammelte Werke*, Band 8, Meiner, 1976. Trad. it. parziale: *Filosofia dello spirito jense*, cit..
- PhG* *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, *Gesammelte Werke*, Band 9, Meiner, Hamburg 1980. Trad. it. a cura di G. Garelli, *La Fenomenologia dello Spirito*, Einaudi, Torino 2008.
- WdL* *Wissenschaft der Logik. Erster Band, die objective Logik*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, *Gesammelte Werke*, Band 11, Meiner, Hamburg 1978. Trad. it. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Enz. 1830* *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, a cura di W. Bonsiepen e H.C.

- Lucas, *Gesammelte Werke*, Band 20, Meiner, Hamburg 1992. Trad. it. *La Scienza della Logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2010.
- W 18-20 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, volumi 18-20 di *Werke in zwanzig Bänden*, ried. a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969-71. Trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 4 voll.
- Ros. K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, trad. it. di R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1966.

INTRODUZIONE

L'irreversibilità del tempo fornisce un criterio morale oggettivo. Ma questo criterio, come il tempo astratto, è apparentato al mito [...] Storicamente, lo stesso concetto di tempo si è costituito sulla base dell'ordinamento della proprietà. Ma la volontà di possesso riflette il tempo come angoscia di perdere, senso dell'irrecuperabile. Ciò che è, è avvertito in relazione al suo possibile non essere: e solo così viene trasformato in possesso e ridotto a qualcosa di rigido e di funzionale, suscettibile di essere scambiato con un possesso equivalente.

T.W. Adorno, *Minima Moralia*.

Il problema del tempo e della storia è ormai classico all'interno degli studi hegeliani. Il rapporto tra eternità e tempo, almeno a partire da *Sein und Zeit* di Heidegger, ha costituito uno dei nodi fondamentali di interpretazione dell'idealismo di Hegel. La dimensione storica, in special modo, è stata terreno privilegiato di indagine, e spesso vi si è scorto l'asse portante della vita dello spirito e il modo fondamentale di manifestazione della ragione nel reale. Numerose correnti teoriche, dall'esistenzialismo al marxismo, dall'ermeneutica agli studi teologici, vi hanno ritrovato le ragioni dirimenti per accogliere criticamente o respingere i cardini del pensiero hegeliano. Anche la più recente filosofia anglosassone – penso ad esempio agli studi di Terry Pinkard – ha fatto della vita storico-sociale della ragione il fulcro dello spirito. La *Fenomenologia dello Spirito*, in particolare, è stata spesso valorizzata per la centralità dell'esperienza e della temporalità, momenti non ancora neutralizzati in mera manifestazione finita dell'Idea – come accadrebbe invece, a detta di molti, nel Sistema.

Ci si potrebbe chiedere, di conseguenza, che utilità possa rivendicare un ulteriore contributo sull'argomento, quale vorrebbe

essere il presente lavoro. Tanto più che i testi hegeliani presi in esame – dalla *Realphilosophie* di Jena al capolavoro del 1807 – sono ampiamente noti e commentati dalla letteratura critica. Le ricerche storico-evolutive sull'ultima fase jenesi di Hegel, periodo giustamente considerato decisivo per la genesi dell'assetto sistematico definitivo, sono abbondanti e dettagliate. La letteratura più direttamente interpretativa – tanto interna al dibattito specialistico hegeliano, quanto orientata da correnti teoriche posteriori – potrebbe riempire interi scaffali di biblioteche.

D'altra parte, si potrebbe rilevare che una simile mole di studi è sintomo dell'inesauribile ricchezza e della profondità dei testi in questione, i quali non cessano di sollecitare chi li interpella con propensione teorica. Gli strumenti forniti dalla ricerca specialistica debbono propiziare fresche e radicali interrogazioni degli scritti hegeliani, e non possono sostituirle.

Questo libro vorrebbe condurre, pur nei limiti di competenza dell'autore, un simile esercizio filosofico, nella convinzione che si diano ragioni intrinseche, scolpite nel rigore teorico dei testi, per continuare a dialogare con Hegel. Una grande filosofia si misura dalla sua capacità di conferire articolazione, aderenza ai fenomeni e pervasività ai propri principi: ogni volontà di comprensione teorica può giovare del suo studio, se accetta di ricostruirne gli sviluppi e di saggiarne la tenuta.

In questo lavoro si tratterà innanzitutto di assumere alcune centrali tesi hegeliane esposte nei manoscritti jenesi – il tempo come circolarità dialettica, il nesso tra passato e *concetto* del tempo, il ruolo cardinale della memoria – e di vagliarne i presupposti, le ramificazioni, la coerenza interna. L'argomentazione sarà essenzialmente deduttiva: partirà dai principi e ne indagherà le conseguenze e la tenuta complessiva. Per questo motivo, il lavoro è concepito come un unico blocco narrativo, e torna a più riprese sui medesimi nodi interpretativi, pur sviluppandoli in contesti diversi. Ai fini della coerenza e della completezza del ragionamento generale, ho preferito non sottrarmi al rischio di analizzare luoghi arcinoti – come la certezza sensibile e il sapere assoluto – in maniera talvolta volutamente ingenua, 'sospendendo' in via temporanea le migliaia di pagine di commento a disposizione dello

studioso. Al lettore chiedo la pazienza di seguire fino in fondo l'argomentazione, consapevole che, nell'economia metodologica con cui ho organizzato il lavoro, un solo anello non può fornire apporti significativi alla ricerca, né tantomeno introdurre novità eclatanti.

Il presupposto di metodo del lavoro è dunque il primato dell'indagine teorica. Seguendo i nessi immanenti della teoresi hegeliana si possono trarre, io credo, i maggiori benefici anche per la ricerca storica, perché le trasformazioni vengono ricondotte alle proprie ragioni interne. Ad esempio, vi sono a mio avviso tensioni profonde nella concezione del tempo e della storia esposta nei manoscritti jenesi, tensioni che spiegano la complessiva rielaborazione condotta da Hegel nella *Fenomenologia* – e in particolare il passaggio da una nozione comunitaria a una *extra-statuale* di tempo storico, i cui principali nuclei sono la storia della filosofia e l'idea di transizione epocale.

Attenendosi alla logica di sviluppo dei principi esplicitamente avanzati da Hegel in merito alla relazione tra storia, memoria e sapere è possibile ricostruire un significativo e non arbitrario percorso genetico del problema. Pur dalla prospettiva relativamente decentrata del problema del tempo, sarà possibile inoltre prendere posizione su questioni spinose come la continuità/rottura tra *Fenomenologia* e *Sistema*. Come argomenterò in conclusione, ritengo infatti che la concezione del tempo esposta nell'opera del 1807 sia cruciale per comprendere l'idea hegeliana – più esplicitamente introdotta nella *Scienza della Logica* e nell'*Enciclopedia* – di pensiero oggettivo; che quindi tale concezione sia in sostanziale continuità con le successive esposizioni del *Sistema*.

Non ho esitato, per introdurre il problema della temporalità in Hegel, a rifarmi a un libro per molti versi datato quale *l'Ontologia di Hegel* di Herbert Marcuse, il cui acume teorico è tuttavia ancora oggi degno di ammirazione. Riabilitare la lettura di Marcuse può apparire operazione rischiosa, vista la sua dipendenza da alcuni momenti ben delimitati del pensiero primonovecentesco. Se tuttavia riprendo da Marcuse la sostanza dell'impostazione del problema storico in Hegel, intendo rigettare le sue conclusioni, che non mi paiono ben restituire il cuore

dell'argomentazione hegeliana. Non sussiste, a mio parere, l'alternativa tra l'apertura alla vita storica fondata nella *Fenomenologia* e la chiusura metafisica avanzata dal Sistema, e prima ancora dall'idea di sapere assoluto. Marcuse ha saputo vedere nell'ontologia di Hegel una teoria immanente della storicità, ma non ha potuto conciliare questa teoria con l'idea di pensiero oggettivo e di assolutezza della ragione: anzi, ha considerato questa conciliazione impossibile e nociva.

Vorrei mettere in luce come, al contrario, la *Fenomenologia dello Spirito* sia l'opera in cui Hegel indaga l'unità interna e la necessaria differenza tra ragione assoluta ed esperienza storica, tra eternità e tempo: la memoria è l'anello di questa articolazione. La memoria è funzione complessa e stratificata, tale da consentire il passaggio dal passato temporale al *passato logico* dello spirito. La memoria salda insieme la dimensione speculativa con l'esperienza della trasformazione storica: o piuttosto, mostra l'apertura alla contingenza storica come momento necessario dell'eternità del *logos*. L'interesse della *Fenomenologia* non consiste pertanto nella sua contrapposizione al Sistema, o nell'antidoto che essa fornirebbe alla presunta chiusura metafisica di quest'ultimo. L'idea di memoria che opera nella *Fenomenologia* è integralmente solidale con il dispiegamento del concetto scientifico. Piuttosto, ne mostra alcuni presupposti, forse onerosi: porta in primo piano, come argomenterrò nella conclusione, un problematico limite inerente alla filosofia.

Passato senza tempo. Un passo del libro di Marcuse del 1932 è particolarmente appropriato per introdurre i principali nodi della presente ricerca. Apprestandosi a trattare delle categorie della logica dell'essenza, Marcuse riprende un famoso esempio hegeliano tratto dalla *Prefazione alla Fenomenologia*. «Questa pianta – scrive Marcuse – esiste ora come germe, ora come fiore, ora come frutto. Ma essa non è né germe, né fiore, né frutto; non lo è neanche quando essa

è immediatamente come germe, fiore, frutto, e non è neppure tutte queste cose insieme»¹.

Il presente, lo stato visibile e affermativo della pianta che abbiamo sotto gli occhi – come fiore, mettiamo – non è in nessun modo esaustivo dell'essere della pianta. Certamente, esso ne costituisce una manifestazione; e tuttavia la pianta è anche germoglio, e in seguito frutto.

Se, consci del difetto espressivo del presente, ci rivolgessimo al passato o al futuro della pianta, non avremmo miglior sorte. Passato e futuro raccontano della successione di *atti* presenti i quali affermano ogni volta un modo d'essere della cosa, tacendo della sua essenza. Benché divergano quanto al contenuto, il passato e il futuro della pianta replicano la forma affermativa del presente, costituendone rispettivamente la copia ormai sbiadita e inerte – il passato – e la determinazione potenziale – il futuro.

Inteso come successione di istanti ogni volta presenti, il tempo sembra strutturalmente inadatto a ospitare l'essenza della cosa, dovendosi accontentare dei suoi modi parziali ed evanescenti. Anche nel momento in cui ci accingessimo a registrare l'avvicendamento dei diversi stati e li tenessimo fermi tutti insieme, otterremmo una raccolta di determinazioni empiriche, di cui non si paleserebbe l'interno principio di coesione. In termini kantiani, avremmo un aggregato, e non un sistema.

Chi volesse trarne delle conclusioni in merito al rapporto tra essenza e temporalità potrebbe desumerne che la ragion d'essere della cosa è estranea al tempo, e risiede nel cielo delle idee, nella mente eterna di Dio, oppure è opera dell'intelligenza sintetica del soggetto – empirico o trascendentale. Come ben argomenta Marcuse, il pensiero hegeliano consente di tenere aperto un sentiero ulteriore:

L'*essere* di questo ente non viene trovato, se non come la “totalità negativa” di tutte le momentanee determinazioni immediate: la pianta è appunto questo: *non essere* germe,

¹ H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 87. L'esempio di Hegel, a sua volta, è ripreso dal *De generatione animalium* aristotelico (I 19, 726b 15-19).

fiore, frutto; essere tuttavia in ciò che essa non è; riferire a se stessa questo 'non'².

L'essenza della pianta non è il fiore, ma non è neppure altro dal fiore: è precisamente questo 'non', è una negazione che resta trattenuta in se stessa, che supera il contenuto pur mantenendolo e restando aderente a esso. Il sentiero imboccato dalla dialettica hegeliana induce a una perentoria de-sostanzializzazione dell'essenza, che perde il proprio carattere positivo e si assottiglia in un esile movimento di doppia negazione, in un semplice 'non' riferito a se stesso. L'essenza della pianta è processo, è l'unità negativa di tutte le sue manifestazioni.

Questa tesi, apparentemente enigmatica, costituisce il fondamento della concezione dialettica della ragione e della sua oggettività. Uno dei modi in cui può essere chiarita consiste nel chiedersi: come si presenta il movimento dell'essenza dal punto di vista temporale? O più esattamente: in quale modo ci costringe a ripensare il tempo?

Se infatti il pensiero dell'*ousia* accoglie come propria condizione una strutturale mobilità, che la rende permeabile alle vicissitudini temporali, è altrettanto vero che la nozione abituale del tempo come successione di istanti ne esce complicata. Il presente del fiore perde la propria intrinseca compattezza di *atto* temporale in se stesso autosufficiente, e rende palese una costitutiva evanescenza. Ad avvantaggiarsi della sua inconsistenza, tuttavia, non provvede soltanto un nuovo presente, indifferente al precedente ormai passato, ma innanzitutto il processo negativo attraverso il quale l'unità della pianta si sviluppa e si approfondisce in se stessa. Il 'non' che corrode il presente, prima di essere agente della serie orizzontale passato-presente-futuro, è il cuneo verticale dell'unità non temporale dell'essenza. L'istante, scavato dall'interno, mostra una doppia natura: tanto episodio empirico in una successione di presenze, quanto referente negativo di un movimento unitario, che si svolge nel tempo ma non è in se stesso temporale. Il 'non

² H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel*, cit., p. 88.

fiore' è sia germoglio o frutto, sia l'unità negativa che li stringe insieme e li pervade.

Questa divaricazione interna della serie temporale è esposta da Hegel, all'inizio della *Logica dell'Essenza*, nelle vesti astratte di movimento attraverso cui l'essere si intrinseca (*sich erinnert*) nell'essenza:

solo in quanto il sapere, movendo dall'immediato essere, *s'interna*, trova per via di questa mediazione l'essenza. La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*Gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo³.

Nel movimento di sdoppiamento appena descritto, la dimensione prioritaria è quella del passato. Al presente deve essere attribuito tanto un prima temporale – l'istante che lo ha preceduto – quanto un persistente prima non temporale, il movimento di negazione che lo media e lo rende momento di un processo. A un simile *passato senza tempo* rimanda il 'ricordo' (*Erinnerung*) che il presente ha del processo di mediazione che lo sorregge; mediazione nella quale l'essere – la sfera dell'immediatezza – «si interna» (*sich erinnert*).

Nella *Scienza della Logica*, Hegel tematizza il moto dell'essenza nel suo ritmo logico, che dalla sfera dell'immediatezza dell'essere conduce alla *Entwicklung* del concetto. Per quanto vada in scena innanzitutto nel puro elemento del concetto, si tratta nondimeno di una dialettica ben esemplificata dal tempo naturale: l'istante temporale è un'astratta e minimale forma dell'essere. Come testimoniano i manoscritti sulla *Naturphilosophie* del periodo jenesi, il tempo incorre in un analogo movimento di *Erinnerung*, di 'raccolgimento' in se stesso. Il tempo si risolve nel proprio concetto, attraverso una dialettica di compimento (*Vollendung*) e rovesciamento che fa presa sul passato, mostrandone il latente carattere non temporale⁴.

Così come l'impalpabile presente logico dell'essere si intrinseca nel proprio passato essenziale, altrettanto il ben più tangibile

³ *Wdl*, p. 241 (p. 433).

⁴ Rimando, per l'approfondimento della dialettica naturale del tempo, a G. FRILLI, *Tempo naturale e tempo storico nelle Realphilosophien jenesi di Hegel*, «Verifiche», XLII (4), 2013, pp. 33-68.

presente esistenziale e temporale – l'*adesso* della pianta – rimanda al proprio *passato senza tempo*: all'attività negativa dell'essenza, del concetto incarnato nelle cose. Il 'non' autoriferito, supporto dell'onnipervasivo movimento di mediazione, permea tanto l'immediatezza 'logica' quanto quella 'logico-reale'⁵. In conseguenza di ciò, la concezione logica dell'essenza come passato atemporale mi pare acquisire valore interpretativo generale per il problema del tempo nel pensiero hegeliano. L'idea di un passato senza tempo consente di rendere conto del rapporto speculativo tra eternità e temporalità del concetto: anche laddove a essere coinvolta sia – in particolare nella *Fenomenologia dello Spirito* – la qualità propriamente storica del tempo.

Qui, naturalmente, si aprono molte questioni. Qual è, più precisamente, il nesso tra passato atemporale della realtà e svolgimento temporale? Come può questa divaricazione non dar vita a un ulteriore dualismo, e articolare invece un processo unitario? Come cambia la natura di questa unità, laddove sia in gioco l'accadere proprio del mondo spirituale – e dunque l'esperienza culturale del tempo – e non più la sua forma unicamente naturale?

Il tempo e lo spirito. Già Marcuse ha portato alla luce la peculiarità del rapporto tra modo d'essere spirituale e temporalità. In uno dei capitoli conclusivi del libro – molto importante per la mia lettura – scrive: «è dunque un carattere del reale autentico comportarsi in modo tale che il tempo possa diventare la “forma” della sua realtà, che esso attui la sua realtà “nel tempo”, in quanto passato, presente e futuro diventano *sue* “differenze” in cui esso presenta e conserva se stesso»⁶.

Lo spirito è il modo d'essere del «reale autentico»: allo spirito spetta in maniera eminente la forma di esistenza temporale. Il *Geist* espone la propria verità – il sapere di sé – come svolgimento

⁵ Il riferimento è *Enz.* 1830, § 79, p. 118 (p. 246): l'elemento logico (*das Logische*) «quanto alla forma ha tre lati: 1) il lato *astratto o intellettivo*; 2) il lato *dialettico o negativamente razionale*; 3) il lato *speculativo o positivamente razionale*. Questi tre lati non costituiscono tre *parti* della logica, ma sono momenti di ogni elemento logico-reale, cioè di ogni concetto e di ogni vero in generale».

⁶ H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel*, cit., p. 355.

nel tempo. Per lo spirito, il tempo non può valere come un contenitore estrinseco: il tempo è invece la specifica forma di movimento assunta dalla libertà spirituale e dalla sua concretizzazione nella realtà. Per questo motivo, sostiene Marcuse, la teoria hegeliana dello spirito è innanzitutto una teoria della storicità: la determinazione ontologica del *Geist* – il Concetto come pensiero speculativo – ne fonda il dinamismo e l'intrinseco impulso a farsi singolarità, soggetto temporale. Le fattezze storiche dello spirito e le alterne vicissitudini della contingenza temporale non ne contraddicono il nucleo eterno, ma lo realizzano, ne portano a compimento l'infinità.

Il tempo, senza dubbio, resta agente di corruzione e dispersione. Spetta a esso l'amaro compito di manifestare la finitezza connaturata a ogni ente singolare. Tuttavia, in quanto determinazione della storicità dello spirito, il tempo diviene altrettanto veicolo della sua libertà: lo spirito può consegnarsi al tempo senza temere di perdere la propria verità. O meglio: è precisamente la capacità di vincere «l'angoscia dell'esteriorizzazione»⁷, accettando il tempo come proprio lato necessario, a caratterizzare l'autentica infinità dello spirito. Un sasso non ha alcun bisogno di esprimere nel tempo e *come tempo* il proprio contenuto: «il sasso è di volta in volta *lasciato* alle successive forme del suo movimento, esso non le può accogliere e “risolvere” nella sua unità, non può mediare le antecedenti con le susseguenti»⁸. Non è il sasso a *esprimersi* come tempo: «tutt'al più è il tempo che lo forma e si imprime in esso». Lo spirito, al contrario, padroneggia i differenti stati temporali come forme diverse di un medesimo movimento autocosciente, organizzandoli in un processo di sviluppo di sé: in questo modo il tempo diviene una forma – anche se non l'unica – della sua libera espressione nella realtà.

L'accadere spirituale è accadere storico. E qui sorge la questione più delicata: qual è il nesso tra l'eternità del concetto e il tempo specificamente storico?

⁷ Così Hegel nel capitolo conclusivo della *Fenomenologia dello Spirito*.

⁸ MARCUSE, *L'ontologia di Hegel*, cit., p. 355.

Secondo Marcuse, la storicità dello spirito è diretta esplicitazione del suo senso ontologico: l'essere è, nel suo significato più compiuto, accadere storico dello spirito. Per questo motivo, in riferimento all'intrinsecarsi che connette l'essere con il proprio passato atemporale, Marcuse ha potuto scrivere che «*Erinnerung* non ha evidentemente nulla a che fare col fenomeno psichico che oggi indichiamo con questo nome: è un'universale categoria *ontologica*»⁹. In questa prospettiva Hegel non molto è distante dall'immanentismo di Dilthey.

Sono convinto che la strada interpretativa inaugurata da Marcuse sia, per alcuni aspetti, ancora promettente. In merito al problema della temporalità, Marcuse consente di sottrarre Hegel alla tenaglia critica del paradigma onto-teologico di Heidegger e Derrida, senza illudersi di addolcirne gli eccessi metafisici con innesti di filosofia dell'esistenza o della differenza¹⁰. E tuttavia la lettura di Marcuse soffre di una troppo diretta identificazione della *Erinnerung* con una determinazione ontologica, finendo per smarrire il senso della distinzione tra eternità logica del concetto e vita storica. Se pure il dinamismo logico della realtà non risparmia nessuna immediatezza né presenza temporale, occorre portare l'attenzione sulle funzioni pratiche e teoretiche – nella fattispecie, la memoria – in grado di conferire consistenza storica al tempo e di concretizzarne la negatività. C'è una grande differenza tra la *Erinnerung* come puro movimento logico e fremito inconscio della

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ In uno degli ultimi paragrafi di *Essere e Tempo* Heidegger individua, quale unico centro di irradiazione del pensiero hegeliano, la concezione metafisica – onto-teologica – dell'eternità del Concetto come *presenza*. Pensato surrettiziamente a partire dal tempo 'volgare', ingabbiato nello *status* di *presente eterno*, il Concetto trasferisce alla propria vicenda esteriore e temporale il medesimo carattere livellato, la successione degli istanti. Anche Jacques Derrida, nel famoso saggio-commento «*Ousia*» e «*Grammé*». *Nota su una nota di «Sein und Zeit»*, in J. DERRIDA, *Margini di filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pur in un approccio analitico più attento alle sfumature e alle «tracce» silenziose del discorso onto-teo-teleologico della tradizione metafisica occidentale, ribadisce nella sostanza il giudizio heideggeriano: Hegel pensa il divenire come sfera livellata del *non-ancora*, il cui interno aggancio teleologico è il Concetto eterno inteso come presenza persistente e «monologica».

realtà, comune anche alla natura, e la memoria cosciente dello spirito che si sviluppa storicamente: differenza che Marcuse cancella, facendo della seconda l'espressione diretta della negatività logica del concetto.

Non a caso Marcuse finisce per considerare come un corpo estraneo la convergenza del movimento di *Erinnerung* con il sapere di sé del concetto, vedendovi un tradimento della storicità della vita. Il prevalere del modello autoreferenziale del sapere, a discapito di quello estroflesso della storicità, ricondurrebbe il tempo e la contingenza a evanescenti differenze di un'unità presupposta, che comprende la temporalità e la vita a partire da un fondamento a esse esteriore.

Nella mia lettura, il tempo della storia è espressione non diretta, bensì mediata della verità ontologica del reale: mediata dalla memoria e dal sapere. In questa mediazione non si nasconde il veleno 'monologico' del concetto: cercherò di mostrare come il ritorno autocosciente dello spirito dalla realtà presupponga sempre una parallela *esteriorizzazione* del pensiero nell'oggettività. Attraverso la memoria, lo spirito guadagna il proprio passato senza tempo – l'attività atemporale del pensiero – e si dispone allo stesso tempo a farsi oggettivo e incarnarsi come vita storica determinata.

Quadro dei contenuti. Il compito dell'interprete interessato al problema del tempo in Hegel non è tra i più semplici. Si tratta di un tema che negli scritti hegeliani si presenta in modo frammentato, episodico e talvolta elusivo¹¹. Al tempo spetta, fin dagli anni di Jena, una precisa posizione sistematica nella filosofia della natura, ma non altrettanto qualificata è la sua accezione spirituale: latitano, nel complesso della produzione giovanile e matura, considerazioni univoche, eloquenti in termini sistematici, sul nesso tra

¹¹ Tra coloro che si sono occupati del tema, segnalo prima di tutto i pregevoli lavori, che mi hanno a diverso titolo orientato sul problema e nelle linee interpretative, di O.D. BRAUER, *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zur Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1982; G. RAMETTA, *Il concetto del tempo. Eternità e Darstellung speculativa nel pensiero di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1989; L. DI CARLO, *Tempo, autocoscienza e storia in Hegel*, Ist. It. Studi Filosofici, Napoli 2004, C. BOUTON, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel*, Vrin, Paris 1999.

tempo e Concetto, tra tempo della natura e tempo della storia. C'è di più: affatto imprecisato, quasi camaleontico resta il ruolo dell'operatore connettivo tra spirito e tempo, la memoria. Oscillante tra un'accezione più o meno psicologica e una pertinenza direttamente ontologica, l'articolazione funzionale della memoria – che include le prerogative del ricordo (*Erinnerung*) e della rammemorazione (*Gedächtnis*) – sembra soffrire di quella 'mancanza di patria' di cui fa parola Heidegger nella *Lettera sull'Umanismo*, individuandovi una caratteristica saliente dell'esistenza storica nella modernità.

Mi chiederò se una tale *Heimatlosigkeit* dei concetti di tempo e di memoria all'interno del sistema hegeliano si risolva in un paralizzante disorientamento, rivelatore di una carente fondazione filosofica dell'idealismo hegeliano, o piuttosto rimandi a un'interna risorsa di realizzazione dello spirito. Oggetto dell'indagine saranno i testi dell'ultima fase jenese di Hegel, in particolare la *Fenomenologia dello Spirito*. Non credo, come ho già anticipato, che sussista una disomogeneità teorica – nei punti di partenza o nelle soluzioni – tra *Fenomenologia* e *Sistema*. Ritengo invece – e lo argomenterò nei limiti imposti dal punto di vista della temporalità – che sia proprio il capolavoro jenese a consolidare il definitivo orizzonte speculativo della dialettica e le sue articolazioni ontologiche ed epistemologiche¹², ivi compreso il problema della realtà temporale dello spirito. Tornare alla *Fenomenologia* significa pertanto cogliere i profili della dialettica nella fase della sua definitiva sistemazione. Ma significa anche tematizzare il peculiare ruolo introduttivo della memoria al conoscere speculativo, ruolo che Hegel non mostrerà, in seguito, di ritenere indispensabile. E da questo punto di vista persistono alcune ambiguità, forse non esiziali per la giustificazione

¹² Questa constatazione non è smentita dalla progressiva marginalizzazione della tematica fenomenologica nell'Enciclopedia: l'esautoramento – pur problematico – della funzione introduttiva della *Fenomenologia* parla altrettanto a favore della continuità tra le due dimensioni del Concetto – o meglio, della relativa inutilità della *Fenomenologia*, una volta che la filosofia sia padrona del proprio principio. Sul problema, cfr. il classico lavoro di H.F. FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1965. Vedi anche *infra*, cap. IV e Conclusione.

della Scienza, ma senz'altro gravose. La memoria all'opera nella *Fenomenologia* è necessaria per la giustificazione del Concetto, perché trasfigura il tempo naturale dello spirito fenomenico nel passato logico del *Denken* speculativo. E tuttavia rivela il *limite* del Concetto nella sua forma consapevole, mostrando la necessaria persistenza del suo lato immemore, incarnato nelle cose e consegnato alla contingenza storica. Analizzare il problema del tempo e della memoria nella *Fenomenologia* significa in ultima analisi – e qui ritengo che possa risiedere la relativa 'novità' del presente lavoro – riflettere sulle difficoltà e sugli oneri della nozione di pensiero oggettivo, che costituisce la base dell'idealismo hegeliano.

Nel primo capitolo, ricostruirò la concezione del tempo e della memoria nelle lezioni jenesi sulla *Realphilosophie*, cercando di metterne in evidenza il rapporto con la sostanza teorica del nascente idealismo hegeliano. Mostrerò come la memoria coincida con l'attività che dischiude l'unità speculativa del pensiero, rendendo accessibile il passato senza tempo della negatività logica che pervade ogni immediatezza. Allo stesso tempo, metterò in luce la profonda ambivalenza del processo memoriale dello spirito, che prelude all'oggettivazione del Sé nel linguaggio e nel lavoro: la memoria si mostra non solo *ratio cognoscendi* del pensiero, ma anche veicolo della sua oggettivazione del reale.

Nel secondo capitolo, analizzerò la rielaborazione imposta al problema della temporalità dall'emergere del tema fenomenologico dell'esperienza della coscienza. La *Fenomenologia* deve essere collocata in stretta continuità con l'assetto teorico della *Realphilosophie* del 1805-06 e con il problema della costituzione oggettiva dello spirito nella realtà. A far da schermo a siffatta continuità è l'apparente natura di filosofia della coscienza che sarebbe propria dell'opera pubblicata. Tuttavia, la *Fenomenologia* è senza dubbio una critica delle 'formazioni ideologiche' della coscienza, il cui risultato è il rovesciamento della sua natura oppositiva: una critica che manifesta le radici *esteriori* della soggettività e lo spessore oggettivo e transindividuale della sua esperienza. La progressiva assimilazione dell'alterità, che la coscienza compie lungo il suo percorso di apprendimento, è sempre accompagnata e completata da una positiva exteriorizzazione del pensiero nella realtà.

Il tempo è emblema di questa ambivalenza. Forma astratta dell'esteriorità naturale, il tempo viene gradualmente interiorizzato dallo spirito e riconfigurato come espressione storica, cifra effettiva della vita di una comunità. La *Fenomenologia* fornisce lo schema teorico generale della storicizzazione del tempo che nella coeva *Philosophie des Geistes* è incarnata dall'opera della memoria, del linguaggio e del lavoro. Sarà l'analisi della figura della certezza sensibile, nel secondo capitolo, a fornire la grammatica di questo schema.

Indugiare sulla continuità teorica – sotto il segno della nascente concezione dell'oggettività del pensiero – tra *Realphilosophie* e *Phänomenologie* consente anche di cogliere e precisare le rotture e le discontinuità. Il vaglio critico della scienza dell'esperienza non passa invano: a farne le spese è quella concezione della realtà storica dello spirito che non poteva reggere alla carica 'eretica' della scissione della coscienza. Nel terzo capitolo, ripercorrendo i passaggi fenomenologici sullo *Spirito Vero*, la *Religione Artistica* e la *Religione Rivelata*, rileverò come la centralità della comunità – e se si vuole, della memoria collettiva – ceda il passo e gli oneri alla *Weltgeschichte*. È proprio la *Fenomenologia dello Spirito*, a mio avviso, a realizzare questo spostamento di importanza cruciale.

L'ultimo capitolo, dedicato al sapere assoluto, tenterà una disamina conclusiva del problema della *Er-innerung* fenomenologica e della comprensione concettuale della storia, cui essa dà accesso. Nel merito, individuerò nella storia della filosofia il terreno conforme allo svolgimento temporale del concetto. Allo stesso tempo, indagherò la presenza di un ulteriore senso della storicità dello spirito, legato alla trasformazione epocale della forma di vita. Il sapere, al culmine della propria assolutezza, lascia alla vita storica nascente il compito di produrre e organizzare i contenuti del *Geist*.

In questa duplicità inerente al sapere assoluto si manifesta una volta di più l'ambivalenza del rapporto tra eternità e temporalità: il concetto è chiamato a revocare il tempo e ad affermarlo come necessaria dimensione esteriore della propria esistenza. Nella conclusione, individuerò nel bisogno della filosofia la figura (ormai non più fenomenologica) che rende conto di questa ambivalenza e, forse, del limite della filosofia stessa. Un limite che,

lungi dal condizionare il pensiero, rappresenta il definitivo trampolino teorico per comprenderne l'oggettività.

Il lettore non specialista di Hegel potrà forse essere sollecitato, nella non facile lettura, dalla preoccupazione teorica più generale che ho tentato di far affiorare: l'affermazione del rapporto necessario tra intelligenza ontologica del reale e comprensione storica. La riflessione contemporanea tende a separare i due lati: chi ancora si occupa di ontologia, fatica a includere nelle strutture essenziali della realtà, a un qualche titolo, la trasformazione storica dei concetti e delle forme di vita; vi scorge al contrario una fastidiosa interferenza, da cui è opportuno liberarsi. Chi, del resto, raccoglie l'istanza storicista dell'autonoma produttività dell'agire storico è sospettoso verso coloro che vorrebbero ingabbiarlo in forme sottratte al divenire.

Attraverso Hegel, vorrei riflettere sulla possibilità di una stretta coappartenenza di ontologia e storia. Detto in una battuta: la memoria del sapere assoluto è, da un lato, salvaguardia della storicità dell'esperienza, e dall'altro comprensione della sua struttura ontologica. Il percorso fenomenologico attua una critica del tempo astratto e naturale in cui la coscienza organizza le proprie esperienze, rivelandone lo spessore storico e la mediazione. Allo stesso tempo, esso tesse lentamente la trama delle forme essenziali, celate alla coscienza, che sorreggono l'esperienza e attraversano la realtà.

Non è un caso che l'eloquenza storica dei nostri vissuti sia oggi declinata insieme al loro spessore ontologico. Poco disposti a cogliere, del mondo che ci circonda, i nessi permanenti di significato che caratterizzano la vita dell'uomo, assistiamo parimenti all'assottigliarsi dei vincoli più direttamente storici, a tutto vantaggio di una fallace naturalizzazione dei rapporti sociali. Una coscienza storica di tipo critico dovrebbe giovare dell'intelligenza delle forme metastoriche della vita. Ignorarne la persistenza significa lasciare la comprensione dell'eternità al dominio aconcettuale del sentimento e della rappresentazione. Forse, nessuno più di Hegel ha compreso questo pericolo.